

信 と 情 報

大 原 荘 司

- 第1章 はじめに
- 第2章 仏教の情報環境
- 第3章 信と情報
- 第4章 おわりに

第1章 は じ め に

高度情報化社会と呼ばれる今日、エレクトロニクスによって高速大量に処理、伝送される情報をどの様に運用し如何に管理するかということは社会のあらゆる場面で重要な課題となっている。情報化の拡大と共に、情報の概念自体も活字情報から画像、音声、感性をも含む人間の遭遇する相互関連すべてに及ぼうとしている。個の間のつながりについて「情報」は「言葉」よりはるかに広い概念となっている。このような状況は自己の内面を問題にする仏教にとっても新たな事態といえよう。「縁起」を動的相互関連と考えて良いとすれば「縁起あるところ即情報あり」と受けとめ得るが故である。

主体にとって直接的なのは情報であり物自体ではない。波長の長い光による視神経の刺激を経て喚起される感覚を「赤」という言葉で表現することを学習したために誰もがリンゴをみて「赤い」と思うわけである。リンゴ自体が色を持っているわけではない。この事実からも主体にとって物の存在さえも情報の存在であるといえる。さらに情報が意識上の展開であるならば、情報即自己とも言える。「鶏の鳴き声を私がコケッコと聞いているというのではなく、コケッコという相において私が存在していると言えるのではないか。」⁽¹⁾ そうであれば、情報の問題は今まで以上に深く自己の問題であり、宗教の問題にもつながるものである。「人工現実感」や「ネットワーク」に象徴されるような最近の主体を取り巻く情報環境の変化は、情報を基軸とした文化進展の兆しであり、「自己とはなにか」という究極的問いをテクノロジーから人間に突きつけられている事態である。実物の時空から離れた「仮有」としての情報環境と、時空を離れ得ない自己との間を右往左往して迷っているのが現代人の姿ではなからうか。

このような状況認識のもとに仏教、主として浄土真宗あるいは妙好人における「信」の有様を「情報」の発想から問い直してみようというのが本論の主旨である。信である以上何らかの情報とその発信源や情報へのアクセス行動を語感として含んでいるが、仏教の信の中味はその逆説的表現のために一般に明瞭とはいえない。

「蓮如上人は、「悪人を悪人と知らぬを真の悪人という。我身は悪人じゃと知っている者は殊に勝れた善人じゃ。私は悪人の教導は申しつけられておるが善人を教導することはできません」と言い切って奥の間へお入りなされた。」⁽²⁾

この一文は、仏教における信が特定の情報例えば己の罪惡深重、無有出離之縁の教えにアクセスしてこれを信ずるという具合に、簡単に空間化（対象化）できるものではないことを物語っている。すなわち「仏の本願が悪人に向けられていることは解った。しかし、真の悪人であることは容易ではない。」という事態である。ことばを変えれば「自分は悪人でありあがら悪人と自覚できぬ真の悪人であるという自覚はどのように成立するか」という問題である。仏道は自己否定の道程であるから、仏教における信と情報の最大の要点はこの一点にあると考える。

さて最近、駒沢大学の袴谷、松本両氏を中心に特に従来の禅宗の教学に批判が向けられている。その批判の内容は、自然主義批判（袴谷）⁽³⁾と基体批判（松本・袴谷）⁽⁴⁾の二点に集約できると考える。前者は禅宗の非論理的側面、体験主義的側面を批判されたもので南伝大蔵經中の梵網經を根拠にされている。後者は如来藏思想批判であり、仏性や如来藏が釈尊が否定されたアーマンにつながり無我の教えに反するという批判である。

両者を統合すれば、「我という現象は時間のみに依存するものであるから、その救いに空間（場所）は要らない。」という主張になるのではなからうか。両氏の諸説は筆者にとって教えられるところ大である。特に仏教の信の純化の一過程として重要な示唆を含んでいる。この批判を考慮にいれることは本論の展開にとってとりわけ重要である。

第2章 仏教の情報環境

仏教者を取りまく情報環境は教行信の三つの要素を起点として分類する事が出来よう。まず「教」は言語化されメディア化された仏教の教説のすべてであり、聞法の対象としての仏教の体である。情報の特質の一つであり情報の第一要素と呼べる「あてはめ」に対応している。記号やモデル、媒体へのあてはめなどであり、あてはめの結果もたらされる知識や感性の共有化である。映像情報は三次元空間を二次元に圧縮した情報であり、空間の一部を強調するという論理モデルへのあてはめでもある。經、律、論の三藏いずれの教えもそれが表現される言語モデルへのあてはめであり情報である。一般に情報はこの第一要素をさすが、個物の属性でしかない情報はもとより空である。同時に個物そのものが実体ではなく情報でしかない。その無常に対する抵抗の情の現れがまた情報でもある。

次に「行」の情報は、意識の対象とはなるが意味情報としてのモデル化・メディア化はされず合目的な意識を抜きに発せられる情報である。第二要素と仮に呼ぼう。鳥の声、山の色、波の音など無情の自然環境からメディアを経ずに直接主体によって受け取られる情報である。行いや思いまた勤行や称名のように行為を伴って主体から発せられる情報も含まれよう。「教」の情報が活字などのメディアにより空間的であるのに対し、「行」の情報は時間的であり個物

的、業（行為）的であるといえよう。またこの情報は情報の特質である「関連性」に対応している。谷のひびき、山の色が無情説法となるのはご縁あるいは何らかのタイミングの一致によるのである。すなわち時間的関連性であり「行」としての日常生活の有り様も含まれる。行の主体である自我や業も刻々の時系列的信息として自我自身に伝達され意識される情報である。

第三の「信」の情報は意識の対象としてアクセスされる事はないが、具体的に個に働きかける願力を本体とする情報であり意識的理解を越えたものであると位置づけたい。これは情報の特質である「秩序化の働き」に対応している。空間と時間が融合した関連性を現すともいえよう。人間の認知の世界で空間的時間的に伝達される情報として記号化された形を持った情報ではなく、秩序化の働きを直接担う実体を第三要素とここでは名付ける。「教」の情報における空間的論理的混乱と「行」の情報における時間的業的混乱を乗り越えて秩序化するのが「信」の情報の宗教的意義である。組織化された構造はすべて情報を含んでいる。⁽⁵⁾ エネルギーは仕事をする能力であり、第三要素はシステムを組織化（秩序化）しエントロピーを下げる能力である。情報はシステムの秩序度に関する物理量でありエネルギーと同じように物理的実在性を持っていると考えられる。コンクリートが建造物の形や力を保持できるのは、不断の化学反応（相互作用）の持続によるものである。物そのものではなく、反応を制御する時間要素を含んだ情報の第三要素の存在が本質ではないか。

道元禅師の「悉有は仏性である。」を「すべてのものの存在は、情報の第三要素が本質である。」という意味に解せば「仏性」から「基体」の性格が除かれ、松本説に反しないと考える。ただし動的な相互作用や力は論理的意識の対象にはなにくくその実在性は対象化によってではなく時の配下にある個にとっての意義の深さによって刻々に明らかになると考えるのが適当ではなからうか。あらゆるもの（諸法）の存在は、動的相互作用（縁）の反映といえる。場の量子論によれば、原子核を形成する核力はメッセンジャー量子の交換によるものである。すなわち、存在をあらしめる直接の因縁は物自体ではなく情報であり、これは縁起の理法に叶う見方であろう。例えば、複数の原子が結晶構造という情報を因として結晶を形成する。その原子自体も核子と電子の場という情報を因として成立している。このように情報の第三要素の概念を、場（縁：相互作用が本質である状況）にまで拡大して考えれば、その実在性は極めて高いものとなろう。生体内の細胞中の核には、細胞を再生するための遺伝情報が染色体の中に書き込まれており細胞分裂時のDNAからRNAへの書換えという動的事態において意味を持ち、平常時の細胞の存在そのものにも直接関与する。遺伝子という形で遺伝情報は確実に存在しすべての細胞にとってその意義は本質的である。遺伝子情報を因、自由エネルギー極小の情報を縁（条件）としてタンパク質の立体構造が決定されて細胞にそれぞれの役割を果たさせている。言葉を変えれば、遺伝子情報だけではその発現はなされず、細胞内のある意味では偶発的な機能的情報を縁としてはじめて遺伝子発現が開始される。まさしく、空（縁起）のおかげで色が成立している。⁽⁶⁾

時間発展方向であるエントロピー増大という無秩序化の方向への自然の局所的抵抗が情報であるともいえる。「信」はいわば心的秩序情報であり、教えとしての「教」の情報とは異なる。丁度、「遺伝子」という言葉の表現やその塩基配列を記号で表現する情報と遺伝子の情報としての働きそのものとは全く異なることと同じことである。「信」の情報は縁起情報といってもよいこのような第三要素であり自我を越えた大いなる力そのものであり（願力自然）理解を越えている（いわゆる情報としてアクセスし理解するしないの対象とはならない）が実在する。また「信」の情報によって形成される内面的秩序が「証」であると考ええる。

このような動的第三要素として信の情報を把握することは、事実主義に墮落するという指摘がなされるかもしれない。⁽⁷⁾本論の意図はむしろ逆であり、「信」を自然主義や事実主義から分離するために、「時」の構造も論理的把握の対象とする近年の自然科学の新しいアプローチ⁽⁸⁾を「信」の論理的理解に適用しようとするものである。

第3章 信 と 情 報

仏教における「信」は何か特定の対象化し得る教や行の情報の実在や存在意義を信じ込むことではない。むしろ日常的な、自己―信―情報の関係が空ぜられるところに仏教の「信」が成立している。そこで「信」を情報論的に位置づける必要性が本論のモチーフとなる。

仏教の「信」は「我」の情報（自我）の否定のあり方である。ただし、この否定は「我」を否定する「我」のような残り滓のある否定ではない。「自己の内に自己を見い出す」徹底自己肯定が「我」の情報であるとすれば、「信」の情報は「自己でないものの内に自己がある」という否定的自己言及構造を持っているといえよう。これは縁起の働きを内面化した表現である。このような無限の動的否定であるところに「信」の情報が情報の第三要素であってフラクタル構造体として新しい認識の仕方を要求される根拠があると考ええる。「信」の情報について第一や第二要素としての固定的対象化を嫌った二面的表現が機⁽⁹⁾の深信（懺悔）と法の深信（慈悲）の二種深信である。妙好人お園の「私は参らせてやろうの仰せの他に後も先も存じませぬ」で、「参らせてやろうの仰せ」は「教」としての第一要素ではなく、「信」という第三要素の法の深信の一面であり、「参らせてやろう」という秩序化の働き（本願力）そのものを指すと考ええる。この場合、お園が情報を受け取っているのではなく、「信」の情報を受け取るところに受動的にお園が成立しているというお園における高次元（超主観的）の自己把握が実現している。ここでは日常的な意識と情報の関係は否定されている。「教」や「行」の情報も否定されている。

禅宗にみられる「あるがまま」の自己肯定を自然主義と批判することは当たっていても、「生かされている」という自己否定なるが故の自然主義は肯定されるべきではなかろうか。自我の不染汚の否定のみが自我の救いである。我の情報（形骸化した教や行の情報ともいえる）を否定する働きそのものが「信」の本体であり、働きの主体としての絶対他者を前提としない。

「自他の見」による自我の情報の固定化を避ける 知恵でありむしろ 本来無自性 な「情報」を「信」の体とするところに縁起を根本とする仏教の宗教的意義があると考え。安心決定抄の「名体不二」はこのことを意味されるのではなからうか。

「普遍的真理は存在しない」ということが真理である。」とさえ表現しなければならない否定的自己言及性を「信」の情報は機能として持っているように思われる。この自己言及性はつぎのようなラッセルのパラドックスでも表現できる。

「自分で自分の否が本当には解らないのが十八願の正客である、というお知らせを聞いた者も自分の否が本当には解らない十八願の正客たり得るか。」

お知らせが「教」や「行」の情報であるという認識に留まる限りこのパラドックスは解けない。教えを聴いても、自分で自分の否が解るということは「否」が自己否定である以上有り得ない。「教」の情報を自分が解るか解らないかが問題であるとする限り矛盾は残る。「解らせられる」という永続的働きかけとしての「信」の情報に感応して云う場合に限りこれはパラドックスではない。筆者らは、般若心経の空即是色を論理プログラミング言語である Prolog の表記を用いて、

$$\begin{aligned} \text{kuu}(X,Y) &:-\text{codependent-arising}(X,Z), \\ &\text{kuu}(Z,Y). \end{aligned}$$

と表現したが、⁽¹⁰⁾これは空の体験的固定化を否定しなおかつ空がフラクタル的、否定的自己参照構造を持つ対象として理解可能であることを明示するものである。「信」の情報としては、「自己を否定しきれない自己に会って行け」という情報の第三要素の問題である。それは時系列的な変動を許容するために矛盾を含まない。

無明、諸行、識、名色、六処、触、受、愛取、有、生、老病死の十二支縁起が釈尊のお悟りである。これは人間の業の諸相であり、自己の時間発展 $(p(t))$ の内容である。松本氏の言葉によれば、「我々の存在は諸法（十二支縁起）の時間的因果系列であるのみ。」となる。世界や真理や一切などは空間的で非実在であり、縁起の主体である時間のみが実在であるということにならうか。このことは、遠山氏の「時間的なものの論理性が信の根源性であり、信は無基体的、脱自的時間性によって成立する。」⁽¹¹⁾という主張とも符号する。

しかし、物理的に時空は分離できないこと、またカオスなどの新しいアプローチによって時間にも構造（色）が有り得ると考えられる事は無視できない。

「信」とは「教」や「行」の情報の内容を理解し信じるのではなく、機としての自己を自覚せしめ救済する本願力の第三要素としての実在に感応するあり方である。「解らせられる」という他力的受け取り方以上に残り滓のない自己否定はなさそうだし、解らせる主体の存否ではなく解らせる働きとしての「信」の情報あるいはその体である「法」の存在だけで十分だというのが仏教者の立場なのではなからうか。

十二支は時の構造の故に例えばメービウスの環を形成し、そのリミットサイクルが自己 $(p(t))$ であると考えよう。縁起は自己にとどまらず、空間の諸要素（色）にも $s(p(t))$ とし

て、また時間そのものにも $t(s)$ として自己相似的に成立していると考ええる。すなわち時も無である。このような連関のなかでこそ、真の悪人の自覚が成立するのではなかろうか。

カオスとはシナリオのないドラマであり、その開放性が無のカオスの把握においても重要である⁽¹²⁾と考える。この点が西田哲学にみられる「基体としての場所」という無の実体的とらえ方と異なる⁽¹²⁾ところではなかろうか。

信のありさまの説明として曇鸞大師の「氷上燃火のたとえ」がよく引用される⁽¹³⁾。「氷上に火を燃やす、火猛けければ則ち氷解く、氷解ければ則ち火滅するが如し」

氷は煩悩のたとえで「我」の情報であり、無形の水が秩序化した相である。火は、往生の欲求のたとえで、「教」と「行」の情報による肯定的自己言及といえようか。真の悪人の自覚といってもよいであろう。この火によって氷が解けるという第三要素の予期し得ない働きによって「我」の情報が砕けると共に、一切群生海にたとえられる水によって「教」や「行」の情報の火も消し止めるという、信における情報連関のメカニズムが語られているというのは、穿がちすぎた見方であろうか。妙好人お園の臨終の言葉「私に領解は何にもない、一生の間ただ無駄骨を折っただけじゃわいのう。」は、上のお水のお蔭においてこそほとぼしる金言である。

第4章 お わ り に

仏教における金剛不壊の「信」は、どのような情報環境で成立し得るのか。これはややもすると無常な情報の洪水に流されそうになる現代人の魂にとっても第一義的関心事である。すべてが無自性で空であるという「教」の情報に信の根拠を尋ねれば、「煩惱即菩提」のような矛盾的表现にぶつかりまた「行」の情報では「落つればこそ救われる」というような時間的矛盾を含んだ表現にぶつかる。「空」の情報だけならば宇宙物理学や哲学で十分である。宇宙物理的アプローチによって仏教の「空」の知恵を説明することは可能となろう。また「行」の情報だけならば「あるがままの自然体の生活」といったことで十分であり「信」は要らない。

では、「如来の本願を信ずる」とは何か。本論の主旨に従えば、本願即「信」の情報であり自己否定の働きかけとしての情報の第三要素であって「萬法すすみて自己を修証する。(道元禅師)」ほどの自己否定への秩序化の情報である。情報であるために「信ずる」と当てるのであ⁽¹⁴⁾って如来の存在が出發ではない。

我を越えて、我を自己たらしめている大いなる力である第三要素が「信」の体であり、これに感応してこの力を「本願力」と受け取り本願力を具現する一切衆生を尊ぶ生活の実践が仏教における信仰であり「証」であろう。「信」はまた空間的信息である「教」の情報および時間的信息である「行」の情報と否定的に連関し、「証」の時空を形成しているともいえる。

秩序が情報の実在によるものであること、また時間発展そのものに空間的実在の根拠を見いだそうとする「カオス」など近年の物理的認識が従来の西欧自然科学的理解の枠を越えた認識⁽¹⁵⁾として注目されており、間接的にこの「信」の情報の第三要素としての存在を支持するもので

あると考える。

何が仏説であるかを探求し限定することは信の神秘化を防ぐ意味で重要である。同時に仏（釈尊）が先か真理が先かというジレンマが生ずる。十二支縁起というアトラクターの発見が釈尊の悟りである。カオス的認識は釈尊には無かったであろう。しかし、仏教とは釈尊という師から与えられた宿題であると考えたらカオス的理解も許されて良いし仏以前に真理があるという見方も成り立って良いだろう。十二支縁起を成り立たせるカオティックダイナミックスの探求が仏道であって良い。またカオスも形式論理の表現に耐える以上、その自己相似構造に仏説の無我の拠り所を求めることは梵網経にも反しないと考える。

「信」を情報論的に位置づけることによって「信」における情報管理が可能となり、仏教の信を神秘主義的墮落から護り「信」といっても結局意識的心の持ち様にすぎないのではないかという疑いを打ち砕き、「信」に実在的根拠を与えることが可能であると考え。

仏教がキリスト教のように絶対他者の実在を主張するでもなく、「教」や「行」の情報に足踏みし、「信」を不透明にして娑婆世界がかくある事の不思議や慈悲の働きに強い憧憬を導き得なかったところに、いままで仏教社会で自然科学的探求心や奉仕の心が十分に芽生えなかった根拠があるのではなかろうか。

謝 辞

本論の情報やカオスに関して、東京大学名誉教授の海野和三郎先生との議論からヒントを得るところが多かった。また駒澤大学教授の袴谷憲昭先生からは貴重なご助言を戴いた。深く感謝する。

参 考 文 献

- (1) 太田久紀：凡夫が凡夫に呼びかける唯識，大法輪閣，1985
- (2) 宇野最勝：信者めぐり，大八木興文堂，1987
- (3) 袴谷憲昭：自然批判として仏教，駒澤大学佛教学部論集第二十一号，1990
袴谷憲昭：道元と仏教，大蔵出版，1992
- (4) 松本史朗：縁起と空，大蔵出版，1989
袴谷憲昭：本覚思想批判，大蔵出版，1989
- (5) T. ストゥニア：情報物理学の探求，スプリングフェアラーク，1992
- (6) 小関治男：DNAの情報体系（分子生物学の進歩1），丸善，1989
- (7) 袴谷憲昭：唯識の解釈学，春秋社，1994
- (8) I. プリゴジン：存在から発展へ，みすず書房，1984
- (9) 久我 順：妙好人お園，法蔵館，1993
- (10) 大原花司：無の表現，産業と経済，第7巻，1993
S.Ohara, W.Unno: Knowledge Base of Buddhism Sutra of the Deepest Wisdom, Science & Technology No.6 1994
- (11) 遠山諦虔：信と時，芦書房，1974
- (12) 中村雄一郎：場所論への再接近（西田哲学への問），岩波書店，1990
- (13) 星野元豊：親鸞と浄土，三一書房，1984

大 原 荘 司

- (14) 曾我量深：我如来を信ずる故に如来ましますなり，弥生書房，1966
- (15) J.R.BUCHKER, H.EICHHORN: CHAOTIC PHENOMENA IN ASTROPHYSICS, THE NEW YORK ACADEMY OF SCIENCE, 1987